



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/143476>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

PETER ABSPOEL

ZINGEVING IN HET WESTEN : TRADITIE STRIJDERSETHOS EN CHRISTENDOM

SAMENVATTING / SUMMARY

PETER ABSPOEL

ZINGEVING IN HET WESTEN

Traditie, strijdersethos en christendom

Sources of Meaning in the West
Tradition, the Warrior Ethos, and Christianity

Samenvatting in het Nederlands en Engels van een proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Radboud Universiteit. Datum en tijd van de verdediging: 5 oktober 2015, 14.30 uur.

Dutch and English summary of a doctoral thesis to obtain the degree of doctor from Radboud University Nijmegen. Date and time of the defence: October 5, 14.30 hours.

Promotor: Prof. dr. Paul van Tongeren

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. Jean-Pierre Wils

Prof. dr. Jacques De Visscher

Prof. dr. Guido Vanheeswijck (Universiteit Antwerpen, België)

Samenvatting*

In mijn boek neem ik de lezer mee op een verkenningstocht, bestaande uit drie etappes die door heel verschillende landschappen voeren. Achtereenvolgens bied ik zicht op:

- 1) de traditionele voorwaarden van het menszijn;
- 2) factoren die ervoor zorgen dat die voorwaarden in het Westen gemakkelijk uit beeld raken in het denken en in de praktijk veronachtzaamd worden; en
- 3) aspecten van het christendom die ons ontgaan zolang we, toegevend aan typisch westerse reflexen, het zien als iets dat de mens verlost van de afhankelijkheid van traditie, of juist als iets dat, omdat het traditioneel is, niet serieus genomen kan worden.

In het voorbijgaan lever ik een bijdrage aan een eeuwenlange discussie over wat de westerse cultuur anders maakt dan andere. Als ik beweer dat het strijdersethos en het christendom samen het bijzondere karakter van het Westen bepalen, zeg ik overigens niets nieuws. We vinden deze gedachte onder meer bij de historicus Christopher Dawson, die de onrust en dynamiek in de westerse samenleving terugvoert op de spanning tussen de aspiraties van christenen en van strijdlustige edelen (en wiens term *warrior ethos* ik heb vertaald). We vinden de gedachte impliciet bij tal van anderen – onder wie Nietzsche. Nieuw is wel dat ik de kern van deze twee zingevingspatronen probeer te verhelderen door te zien welke houding ze met zich meebrengen ten opzichte van traditionele zingeving.

Een en ander over de benadering

Om zulke houdingen te kunnen herkennen en definiëren, moeten we tot een goed begrip komen van de rol die traditionele zingeving speelt in het menselijk leven. En dit valt niet mee. Als we ons laten meevoeren door de stroom van het westerse

* Dit is een uitgebreide versie van een tekst geschreven met het doel om, voorafgaand aan de verdediging, een idee te geven van de strekking van het proefschrift.

denken, zijn we geneigd traditionele zingeving te reduceren tot een bepaalde interpretatie van het leven, of een bepaalde manier om gebruik te maken van objectieveerbare dingen. En we verwarren maar al te gemakkelijk de voorwaarden van zingeving met de denkbare voorwaarden voor onze reflexieve activiteit: principes, premissen, herkenbare relaties tussen kenbare elementen, of een voorverstaan dat ons in staat stelt historische uitingen te interpreteren. Ook de motieven waardoor we ons laten leiden als we het leven beschouwen, stellen we gemakkelijk model voor de motieven waardoor mensen zich in het concrete leven laten leiden. Als we dat doen, vormen we ons een te beperkt beeld, meen ik, van menselijke zingeving. De meeste mensen op deze wereld streven er niet naar iets anders te zijn dan ze, vertrouwend op traditionele zingeving, kunnen zijn. Wat zoeken en vinden ze in het leven? Sommigen (ik denk aan neodarwinisten en bepaalde sociologen) zeggen: wij hebben moeite gedaan om hun motieven te begrijpen, zij zijn minder veeleisend. Maar wie dit zegt, is volgens mij ook niet echt veeleisend. Zoals Michael Polanyi heeft laten zien, kunnen we een theorie alleen denken als we tegelijk vertrouwen op *tacit knowing*, dat wil zeggen, op een buitentheoretisch begrip van de werkelijkheid (inclusief onszelf) dat zich nooit door het denken laat uitputten. En dan is nog de vraag: kan een theorie ooit uitdrukken wat we in het leven zoeken? Zou het niet zo kunnen zijn dat we in het concrete leven vertrouwen op een *ander relevantiebesef* dan we productief kunnen maken als we reflecteren? Maar als we deze gedachte toelaten, ziet de zaak er niet bepaald overzichtelijker uit. Traditionele zingeving is niet los te denken van een concrete, cultuurbepaalde manier van leven, die het product is van de spontane toewijding van een verscheidenheid aan mensen, met verschillende temperamenten, sensibiliteiten, interesses, etc., en die een onoverzichtelijke verzameling praktijken omvat. Het traditionele leven biedt een niet-inventariseerbare rijkdom aan dingen die ertoe doen en vormen van vervulling. Hoe kunnen we een levenshouding die gestalte krijgt binnen *dit leven* contrasten met andere – en dan nog wel in de reflectie?

Mijn methode om zingevingspatronen te vergelijken, is voor een groot deel ‘afgekeken’ van de Franse filosoof Maurice Blondel (1861-1949). Hij baant een nieuwe weg van een kritiek van het denken naar een ‘kritiek van het leven’. Hij begint met deze vraag: wat moet er allemaal gerealiseerd zijn, buiten ons en in ons, voor we de simpelste bewuste handeling kunnen stellen, of de simpelste gedachte kunnen hebben? Als denkende, zin-gevende, voelende mensen blijken we het product van een leven dat zich maar zeer ten dele door het reflexieve

denken laat vatten en beheersen; dit denken is daarbinnen maar een van de vormgevende en voortstuwende krachten. De theoretische activiteit en het praktische handelen doen geen dubbel werk, zegt Blondel ergens. Ons verstand kan ons niet vertellen waarom we het vertrouwen hebben dat we door te handelen en te denken verder kunnen komen in het leven. Maar dit vertrouwen ligt tegelijk ten grondslag aan ons vermogen om te handelen en te denken. In het concrete leven lossen we kennelijk andere problemen op dan die waarover we kunnen nadenken. En alleen als we verder komen in het leven, kunnen we in ons denken verder komen. Als we geloven dat we ons het beste in alles kunnen laten leiden door de reflectie, miskennen we de voorwaarden van ons eigen denken. De taak van de filosofie is de methode te rechtvaardigen die ons in staat gesteld heeft te worden wat we zijn, niet om een alternatief ervoor te bieden. Een consequente filosofie kan ons dan ook nooit aanbevelen om spontane verlangens naar (verdere) zelfrealisatie in het keurslijf te persen van denkbare doelen. Deze filosofie helpt ons te zien welke visies of levenshoudingen inconsequent zijn omdat ze dat waarop ze berusten ontkennen of als irrelevant doen voorkomen. Zij helpt ons ook te begrijpen dat we in traditie meer zoeken dan het houvast van gebruiken, rituelen of een levensvisie: we zoeken en vinden er een perspectief voor zelfverwerkelijking, een manier van leven die stimuleert tot zingeving.

De mens als kind van traditie

Alleen in een traditionele omgeving, zeg ik, kunnen we tot de overtuiging komen dat er een *toewijdingswaardige wereld* bestaat. Daarvoor moeten we anderen zien handelen op een overtuigende en overtuigende manier – iets waartoe ze enkel in staat zijn als ze zich op een zelfde manier door anderen hebben laten overtuigen. Dit handelen is door en door traditioneel. De natuur voorziet niet in de voldoende voorwaarden ervoor, zoals voor instinctief gedrag. En wat op deze manier wordt overgedragen, heeft geen betekenis die verhelderd kan worden in het licht van iets anders: het is een kwaliteit van de wereld die bestaat bij de gratie van het traditionele, toegewijde handelen. Ouders voelen het als een vanzelfsprekende morele plicht om hun kinderen met behulp van deze ‘methode’ vertrouwen te geven in het leven; en het lijdt geen twijfel dat ze dit moeten doen, op een effectieve wijze, om ernstige zingevingproblemen te voorkomen. Pas als zo een basis is gelegd voor ons zin-geven, kunnen we bewuste belangstelling opbrengen voor andere dingen – bijvoorbeeld de aard van objecten, causale relaties, of ‘symbolische structuren’. We beginnen dus niet met het soort kenbare elementen aan de hand waarvan we in de reflectie beelden van de werkelijkheid

construeren: we beginnen met concrete anderen die ons doen ervaren dat ze betrokken zijn op iets – uiteindelijk het *leven als geheel* – wat transcendent is aan al het concrete en waar we ons letterlijk geen voorstelling van kunnen maken.

De ongebruikelijke conclusie waartoe ik kom, is deze: de menselijke geest is een product van het traditionele leven. We zien anderen handelen op manieren die ons een idee geven van wat we kunnen zijn, of van wat we willen bevestigen in het leven. We willen wat deze anderen beweegt in ons voelen, maar wat ons aantrekt in hun handelen – hun liefde voor het toewijdingswaardige – laat zich niet zomaar verinnerlijken, en nooit uitputten. Dus we verinnerlijken de vormen van hun handelen, in het besef dat iets ons ontgaat. In het contact met anderen blijken sommige vormen die we ergens in ons dragen als het ware gemagnetiseerd; ze blijken ons spontane handelen te kunnen meesturen. En zo ontdekken we wat we willen doen en zijn. Ik denk dat het woord ‘geest’ passend is voor de relatie van ons bewustzijn met zulke verinnerlijkte vormen die ons bewegen op een manier die we niet kunnen beheersen, maar waar we niettemin meer op vertrouwen dan op onszelf – of liever: ons vertrouwen in onszelf is er niet van te scheiden.

Een onvermijdelijk probleem

Het lijkt wellicht of traditie alleen materiaal biedt voor *Songs of Innocence*; en in zekere zin is dit zo. En dit is een probleem. Tegenslagen, geweld, rampen, ziekten en ongelukken – ze zijn moeilijk te rijmen met het vertrouwen dat traditie wekt en vraagt. Pogingen om de eer van traditie te redden door alles wat misgaat te wijten aan kwaadwil of nalatigheid zijn om allerlei redenen niet bevredigend. Voor *Songs of Experience* moeten we dus het materiaal elders zoeken dan in de toewijdingswaardige wereld waarin traditie ons inwijdt. Maar het moge duidelijk zijn dat we *niets* kunnen zingen of zoeken zonder te vertrouwen op de geest die dankzij traditie in ons leeft.

Blondel zegt dat al onze ervaringen in dit leven eerder onze eetlust opwekken dan dat ze ons verzadigen. Anders dan Blondel, die via filosofische weg de voorwaarden van een definitieve oplossing voor het ‘probleem van het leven’ wil achterhalen, ben ik geneigd het probleem zoals het zich aan ons voordoet als een onontkoombaar gegeven te zien. Het traditionele leven realiseert de voorwaarden voor zingeving; tegelijk belooft het meer dan het kan waarmaken. Ik geloof niet dat we de relativiteit van dit probleem leren inzien

door te gaan graven naar een basis van ons zin-geven die dieper ligt dan de verwachtingen die traditie in ons wekt.

Het bewustzijn van het probleem wekt de behoefte aan een houvast buiten of boven het traditionele leven; dat we andere zingevingspatronen beproeven om te zien of ze zo'n houvast kunnen bieden, is dan ook logisch. Maar het gevaar bestaat dat we een oplossing zoeken die ons doet vergeten wat het probleem ook alweer was. We kunnen natuurlijk zeggen: traditie verleidt ons tot het omhelzen van illusies; als we dat leren inzien, aan de hand van welke visie ook, zijn we verder gekomen dan traditie ons brengen kan. Maar dan ontkennen we de grond waarop we staan; en volgens mij kunnen we nooit, zonder te verwijzen naar de weg die we aan de hand van traditionele zingeving hebben afgelegd, enige betekenis geven aan de woorden 'verder komen'. Als we gaan geloven in een andere of meeromvattende oplossing voor het 'probleem van het leven' dan traditie biedt, zullen we altijd een *houding moeten aannemen* tegenover de 'traditionele geest' en tegenover de verwachtingen van het leven die ermee gegeven zijn – want die laten zich nooit uitbannen. En zulke houdingen zijn te bekritisieren op een filosofische wijze (mits we de intellectualistische valkuilen mijden waarop Blondel gewezen heeft). Zo kom ik tot de gedachte dat we het beste kunnen begrijpen wat mensen aantrekt of gevangen houdt in een bepaald zingevingspatroon, als we de houding tegenover traditionele zingeving weten te identificeren die erin geïmpliceerd is. Ik demonstreer het verhelderend potentieel van deze methode door op zoek te gaan naar de kernen van het strijdersethos en het christelijke zingeving.

Het strijdersethos: passie als antwoord op alles

In het strijdersethos zie ik een gepassioneerd verzet tegen de afhankelijkheid van traditie en van de 'traditionele geest'. Dit leidt tot de behoefte om te bewijzen dat men op eigen kracht opgewassen is tegen alle uitdagingen. Het strijdersethos brengt een verachting met zich mee van de concrete bestaansvoorwaarden van het menselijk leven. Het levensdoel dat het dicteert, is paradoxaal en ondenkbaar: een totale overwinning op alles, te behalen krachtens de eigen passie. De westerse mens (of de 'faustische ziel') kenmerkt zich volgens Oswald Spengler door een verlangen naar oneindigheid – oneindige te veroveren verten en een oneindige eenzaamheid –; hij zou daarom alle vormen als beperkend ervaren. Zo'n onverzadigbare aspiratie zien we in het westerse leven inderdaad aan de

dag treden, in de verheerlijking van pure macht en absolute vrijheid, een geloof in onbegrensde mogelijkheden, en een drang om grenzen te doorbreken.

In zuivere vorm treffen we de hier geschetste levenshouding aan bij aristocratische strijders, aan het begin van de ons bekende geschiedenis. Zij achtten het heroïsch om voortdurend alles en iedereen op het spel te zetten in drieste avonturen waarvan ze veel meer verwachtten dan oorlogsbuit, namelijk iets onvergelijkbars: glorie, het winnaar-zijn, een ‘bewijs’ van eigen goddelijkheid. En zij hadden vrij spel in het ‘barbaarse’ Westen, omdat het levensperspectief van de strijder-held er als het hoogste gold. Dit was bij andere Indo-Europese volken niet het geval, zoals Georges Dumézil heeft laten zien, aan de hand van een vergelijking van mythen en religieuze voorstellingen.

We vinden de trekken van het strijdersethos terug in de latere geschiedenis, en niet alleen bij krijgshaftige edelen, maar ook binnen de burgerlijke cultuur (vooral in het Noord-Westen van Europa). Strijd die met passie gewonnen moet worden, geldt nog altijd als de meest *faire* manier om macht en rijkdom ongelijk te verdelen. En we zien dat westerse denkers zich graag de mogelijkheid voorspiegelen van een totale overwinning op de werkelijkheid. Ook op heel andere terreinen, als dat van de erotiekbeleving, valt de invloed van het strijdersethos te bespeuren (zoals is opgemerkt door Denis de Rougemont). De cultus van de liefdespassie legitimeert de drang om het eindige te gebruiken om een verlangen naar het oneindige te voeden: de ware westerse ‘liefdesheld’ is degene die, op gezag van zijn passie, voelt hoe beklemmend traditionele normen en uiteindelijk alle vormen zijn, en hunkert naar iets wat onmogelijk is in dit leven.

Het is belangrijk erop te wijzen dat het strijdersethos steeds een complement had. De levenswijze van de edelen kon alleen bestaan omdat anderen zich erbij neerlegden dat hun leven er niet toe deed: wat zij wilden, ten diepste, was met rust gelaten worden. Hun tradities voorzagen in een behoefte aan troost, vertelheid en ongedwongen samenzijn. Als we naar tekenen zoeken van het voortbestaan van het strijdersethos, moeten we dan ook niet alleen zoeken naar dingen als een obsessie met geweld, strijd, wedijver en een verlangen naar beheersing, maar ook naar openlijk betekenisloze praktijken die een gevoel van desillusie verraden en maskeren. Deze praktijken zijn in vergelijkend perspectief even uitzonderlijk als die welke berusten op het geloof dat passie zelfrechtvaardigend is.

Beide manieren van leven maakten het moeilijk om traditie in verband te brengen met een levensperspectief. De ene groep – de adel – wilde met alle geweld bewijzen dat zij traditie niet nodig had; de therapeutische tradities van de andere groep boden onvoldoende materiaal voor het vormgeven van een levensperspectief. De socioloog Edward Shils traceert de onwil en het onvermogen van de westerse mens om traditie serieus te nemen naar de Verlichting; volgens mij heeft dit syndroom al een veel langere geschiedenis.

De twee gezichten van het christendom

Toen het Westen gekerstend werd, kwam er een einde aan een periode waarin de passie van de strijder-held vrij spel had. Maar, zoals de investituurstrijd duidelijk maakte, de strijderkaste gaf haar privileges, die zij voor volkomen gerechtvaardigd hield, niet zomaar op. Hoe dan ook, naast het strijdersethos kwam er een christelijk zingevingspatroon, en de vraag is: welke houding tegenover traditionele zingeving impliceert dit?

Als we deze vraag stellen, springen flagrante contrasten in het oog. Sommige christenen stellen de verlossing voor als een bevrijding uit heel de sfeer van het menselijk bestaan zoals we het kennen, en ze wantrouwen alle spontaneïteit die bestaat bij de gratie van traditie. Ik beschouw hun visie als gecontamineerd door het strijdersethos. We zien daarnaast – meer in het leven dan in het denken – de uitdrukking van een ander begrip van de kern van het christendom: de mens, zoals hij gevormd is door traditie, wordt als verlossingswaardig beschouwd; en veel christenen voelen zich geroepen om, vertrouwend op zowel een goddelijke bijstand als op traditionele methoden, het vertrouwen in het leven van anderen te bevestigen. Men wil een concrete, menselijke traditie bevrucht zien met wat het geloof te bieden heeft. Ik betoog dat degenen die *deze* christelijke traditie naar het Westen brachten, iets werkelijk nieuws geïntroduceerd hebben in het bestaande cultuurpatroon, en dat hun geloof het beste aansluit bij wat de openbaring zegt – en trouwens ook het katholieke leergezag.

Zo kom ik hierop uit: het christendom wil de mens verder brengen dan hij kan komen aan de hand van traditie alleen, maar als het ware in dezelfde richting, en zonder hem te beroven van de geest die hij dankt aan traditie. Dit is een conclusie die in het westerse denken, ook het theologische denken, moeilijk te bereiken was, omdat men traditionele zingeving niet als bepalend wilde zien voor het mens-zijn. Veel dingen die paradoxaal of duister lijken als we christelijke geloofsarti-

kelen bezien vanuit een intellectualistisch gezichtspunt, blijken te verhelderen en verhelderend als we ze zien van een andere kant: namelijk, vanuit de wereld waarin we thuis zijn dankzij traditionele zingeving. De menswording, de verheerlijking van de Mensenzoon en de opneming van andere, mede door traditie gevormde, stervelingen in het hemelse – we kunnen ze zien als functionele onderdelen van een ‘methode’ waarvan God zich bedient om een bijstand te leveren die optimaal afgestemd is op de bestaanswijze van de mens; een bestaanswijze die enerzijds gekenmerkt wordt door een afhankelijkheid van traditie, en anderzijds door een blootstelling aan bedreigingen die het vertrouwen in het leven, en in traditie, gemakkelijk ondermijnen. Het nut van deze bijstand kunnen we inzien, ook als we niet weten of hij werkelijk beschikbaar is. Zo blijkt dat we het patroon van christelijke zingeving op zijn merites kunnen beoordelen, zonder te beginnen met de vraag of wat christenen geloven waar is of niet.

Het imbroglío van het burgerlijke leven

Wat ik aannemelijk heb willen maken, is dat we in het Westerse leven drie dominante patronen van zingeving kunnen herkennen, en dat elk ervan een specifieke houding tegenover het leven als geheel met zich meebrengt, en een eigen wereldbeeld, mensbeeld, ‘deugdenethiek’ en ideeën over het transcendente. Ik wil zeker niet beweren dat er sinds deze patronen bij elkaar kwamen (in de vroege middeleeuwen) niets wezenlijks veranderd is. Het is niet zo dat we drie ‘stoffen’ maar in een denkbeeldige kolf hoeven te gooien, om in onze gedachten heel de westerse geschiedenis te zien uitkristalliseren. Ik geloof wel dat we beter zien wat er speelt in het westerse leven als we oog hebben voor het karakter van deze ‘spelers’, en voor de manier waarop ze op elkaar reageren.

We kunnen zeggen dat in het burgerlijke leven, op een incoherente manier, elementen worden gecombineerd van de drie beschreven zingevingspatronen (en soms nog andere). De verwarring die kenmerkend is voor het moderne leven, op intellectueel en moreel gebied, hoeven we niet toe te schrijven aan de invloed van verschillende *interpretaties* of *visies* (zoals Alasdair MacIntyre bijvoorbeeld doet). Mijn methode helpt ons achter die interpretaties iets te herkennen wat ik een subreflexieve kern noem – iets wat het proces van betekenisgeving (zoals begrepen door hermeneutici) meer beheerst dan dat het erdoor beheerst wordt.

De *behoefte* aan rationele rechtvaardigingen, voor het eigen handelen en voor collectieve ondernemingen, is evenwel groter bij de moderne burgerlijke mens

dan bij al zijn voorgangers. Deze behoefte is ontstaan doordat burgers elementen van het strijdersethos overnamen (ze claimden het recht het leven naar eigen inzicht vorm te geven), terwijl ze alles verwierpen wat het voor de edelen ‘logisch’ had gemaakt dat hun wil wet was. De burgers wilden geloven dat ze op eigen kracht het hoogste niveau van menszijn bereikt hadden, en daarom geen ontvankelijkheid nodig hadden voor iets wat ze zichzelf niet konden geven, maar ze wilden zich niet beroepen op een aangeboren superioriteit. Net als de edelen weigerden zij iets te verwachten van het transcendente waarvoor de mens zich in het traditionele leven ontvankelijk kan laten maken, en ook van het christelijke transcendente, waarvoor de armen en nederigen bij uitstek ontvankelijk zouden zijn. Ze desacraliseerden vervolgens ook de passie, in naam waarvan de edelen deze ‘lagere vormen van het transcendente’ hadden veracht. Argumenten moesten de leemte vullen die zo viel. Maar op basis van rationele argumenten alleen (denk aan wat Blondel heeft gezegd) kan niemand een levensperspectief vormgeven. Vandaar dat de burgerlijke mens heen en weer geslingerd wordt tussen verschillende levenshoudingen, zonder goed te begrijpen wat hem erin aantrekt. En hij wil uiteindelijk ook niet serieus nemen wat hem erin aantrekt, omdat hij wil geloven dat hij, om het leven tot een goed einde te brengen, niet meer hoeft te doen dan hij al doet: goederen en kapitaal accumuleren voor zichzelf, met het doel ooit ‘zorgeloos’ te kunnen leven, en bijdragen aan een vooruitgang die de gedachte impliceert dat er niets te wensen overblijft als in materiële voorwaarden is voorzien: welvaart, gemak en gezondheid. En hij wil de ruimte voor de projecten waarmee hij deze ‘rationele’ doelen najaagt op geen enkele manier beperkt zien, en wil daarom geloven dat alle traditionele of religieuze normen relatief zijn of ongefundeerd. Graag beroept hij zich op het gezag van de natuurwetenschappen, alsof ze een vuur zijn waarin menselijke motieven zichzelf hebben opgebrand. In de praktijk kunnen traditionele en christelijke motieven, en ook de lokroep van de passie, een rol spelen in zijn leven – maar ze beheersen hem zelden zozeer dat hem duidelijk wordt wat hem beweegt. Als hij teleurgesteld raakt in wat het burgerlijke leven te bieden heeft, kan hij proberen iets beters te vinden via een ‘spirituele’ weg; maar hij zal steeds kiezen voor een weg die hem laat geloven dat traditie en traditiegebonden vormen van religie achter hem liggen.

Besluit

De historische drama’s die draaien om de relaties tussen zingevingspatronen – ze vallen als los zand uit elkaar als we de rol van traditionele zingeving wegdenken. Als we er dan nog iets van willen begrijpen, moeten we gaten in de plot vullen

met redeneringen, en aannemen dat de ‘actoren’ zich laten leiden door een zelfde soort denken. Volgens mij worden we daar niet veel wijzer van. Ook om andere redenen acht ik het belangrijk dat we in ons denken recht leren doen aan wat we aan traditie te danken hebben. Ik wijs erop dat ons onvermogen om er recht aan te doen niet alleen een theoretische tekortkoming is, maar onderdeel is van een patroon dat vergaande consequenties heeft voor het leven van mensen – en niet alleen in het Westen. De voorwaarden van een menselijk, en zeker een humaan bestaan, lijken bedreigd op een mondiale schaal. Grotendeels onbedoeld, krijgt een wereld vorm waarin het strijdersethos beter gedijt dan elk ander zingevingspatroon, zelfs waar het eerder niet bestond.

De zorgen die ik hierover heb, laten zich niet gemakkelijk vertalen in concrete aanbevelingen. Het loslaten van al het traditionele wordt alom verheerlijkt als de weg vooruit, niet alleen door belanghebbende commerciële partijen, maar ook door politici en door goedbedoelende bekleders van functies binnen de *civil society*, onderwijsinstellingen en kerken. In veel delen van de wereld leidt de onkritische omhelzing van methoden die in het Westen ontwikkeld zijn *als antwoord op het ontbreken van een traditioneel levensperspectief* tot de vernietiging van levende tradities. Degenen die wegen banen voor de ‘vooruitgang’ menen dat het genoeg is kansen te bieden en mensen te motiveren om ze te grijpen. Dat het grootste deel van de menselijke energie gekanaliseerd wordt naar een streven om het te maken, of simpelweg te overleven, in uiterst competitieve omgevingen – dit zien ze als onvermijdelijk of vanzelfsprekend. Zelden horen we iemand de vraag stellen of mensen niet ook de kans verdienen om, aan de hand van beproefde methoden, een leven te realiseren dat vertrouwen geeft in wat ze als mens kunnen doen en zijn. De grootschalige verdringing van traditionele vormen van handelen door andere, instrumentele en zogenaamd rationele vormen van handelen – velen zien er de hand in van de voorzienigheid, en zij die niet in de voorzienigheid geloven, verwachten er wonderen van. Ik kan alleen aangeven dat er goede redenen zijn om er anders tegen aan te kijken.

Summary

Sources of Meaning in the West: Tradition, the Warrior Ethos, and Christianity

The general thesis I defend in my book can be summarized thus: Western life, as we know it, is largely the product of the interaction and conflict of three identifiable patterns of meaning-giving: traditional meaning-giving, the warrior ethos, and Christian meaning-giving.

The use of the term ‘meaning-giving’ might suggest that in my view specific complexes of meaning, as understood for instance by modern hermeneutics, form the principle of coherence and stability of these patterns.* This is not the case. I maintain that we can come to a clearer understanding of the forces which have shaped Western life, and of the dynamics of modern society, if we look for the principle of coherence and stability at another level. Each of the patterns, I say, is grafted on, and conditioned by, a sub-reflexive attitude towards life as a whole. Using an expression borrowed from the French philosopher Maurice Blondel, I speak of them as ‘solutions to the problem of action’ or ‘the problem of life’.

The gist of this problem is this: in order to experience our way of acting as proper and promising, we need to have expectations of what we can achieve by acting, while, when we stop to reflect, it seems not clear at all what we can expect from our actions: our knowledge of the world is limited; our actions seldom produce just the intended effect; others may influence the outcome of our actions or counteract them; and most importantly, we do not know how to consciously direct our actions towards the ultimate goal of some kind of fulfilment or completion of life. If there is a solution to this problem, we can only find it by experimenting with ourselves in practical life, by learning to trust that we can find ways to make life richer and more fulfilling, without ever being able

* I use the Dutch term *zingeving* instead of *betekenisgeving*, in order to avoid the suggestion that meanings that function in reflexive processes should be accorded a paradigmatic status. Unfortunately, in English this distinction cannot be made, at least, not without doing violence to idiom. I would have to introduce an awkward neologism like ‘sense-giving’, which would be the nearest equivalent to *zingeving*; but this would still not be perfect, because it lacks an important connotation of the Dutch word: that of thoughts and actions being oriented with reference to a life-perspective.

to give a final intellectual justification for our confidence. This means that the idea that action is best when it is guided by reflexive recipes is chimerical and crippling. Throughout the book, the influence of Blondel's critique of *intellectualism* will be felt.

Trying to grasp the structure and functioning of the three patterns of meaning-giving that in my view determine the character of Western life and society, is not an easy job. I purport to show that it pays off to take the trouble. First we will need to learn to recognize the importance of traditional meaning-giving, going against the basic impulses that govern Western speculation; then we will be able to define the attitude towards traditional meaning-giving implicit in the other two patterns – and this, as it turns out, goes a long way towards defining them as such. It is important to note that I do not limit myself to formulating historical or sociological hypotheses: I maintain that each of the patterns has its own intelligibility, and that its core can be identified and criticised in a philosophical way.

This, however, will only become evident if we choose a fitting philosophical approach: one that does justice to the role of tradition in human life. Using some materials supplied by Blondel and a few other thinkers (Michael Polanyi and Edward Shils, for example), and providing others of my own, I develop such an approach. I demonstrate its fruitfulness by attempting to elucidate patterns in Western culture, but its scope and import are more general; thus the application to the subject of Western life and culture does not exhaust its potential. Traditional meaning-giving I have come to see as the basis of all meaning-giving, in any culture; in fact, trying to understand and describe it, I look to non-Western societies, where, as a rule, it finds a more consequent expression. In my attempt to reach a viewpoint from where general patterns can be identified, I follow a road that is different from the one marked by Western intellectualistic, universalistic thought. From where I end up, I believe it is possible to discern in what way much of Western thought is limited and limiting. It tends to see the 'really real' as that which *has no conditions*, and to consider everything which *requires concrete conditions* as 'less real', as derivative, unstable or arbitrary; but obviously the existence of the thinker who has expectations of an act of thinking not only requires a panoply of concrete conditions, but also a human spontaneity that is formed and conditioned by tradition. The very notions of relevance and reality can be shown to be inextricably rooted in traditional soil. Many Western theorists may be said to miss the really general facts, and even those of which they are really sure, due to their infatuation with the universal. Their way of explain-

ing reality actually cries for an explanation. One of the ways in which I demonstrate the value of my approach, is by providing such an explanation. But this bears upon only one element within the vast landscape of Western life, which is connected to many others; in order to understand how it cropped up and what it manifests, we shall need to be able to imagine how the landform was wrought and transformed by the forces of the three patterns of meaning-giving.

Perhaps it is useful to point out why defining these patterns of meaning-giving is so difficult, and why in trying to formulate the 'logic' underlying them, I felt compelled to break so much new ground. One reason is that these patterns are too large to be seen. This applies in particular to traditional meaning-giving and the warrior ethos. Their influence is so all-encompassing, at the moment they govern our lives, that everything that is posited or experienced on their authority seems completely self-evident. Then, ethnocentricity blinds us to many aspects of the warrior ethos. We need to take a step back and pay attention to the exceptionality of Western culture in order to realize that we tend to ascribe many things to human nature which in fact should be attributed to the warrior ethos. The warrior ethos has the effect (and even the intention, so to say) of blinding us to the relevance of traditional meaning-giving; therefore it makes the latter seem even more elusive than it is in itself. I consider the warrior ethos to be the root of Western anti-traditionality. It can best be seen as the result of a desire to escape entirely and definitively from any dependence on tradition. In the intellectual sphere, the warrior ethos leads to the belief that a complete victory over reality by reflexive thought is possible – in other words, it is at the root of the intellectualist belief that we can in principle master *everything* using the kind of intellectual resources and instruments that we have at our disposal when we take a reflexive stance towards life.

Each of the attitudes towards life, that show their 'fingerprints' in specific patterns of meaning-giving, posits a relation to something felt to be transcending the world of phenomena and objects. At least, this is where my train of thought leads me. In the case of traditional meaning-giving, the transcendent dimension harbours a 'whole of life', which is experienced as the source of the promises which are tacitly accepted as soon as one starts having expectations of a concrete, traditional way of life. The warrior ethos implies a belief that passion has a source above the sphere of traditional life and connects the individual with something absolute. For someone who is in the grip of this ethos, only actions 'powered by' a passionate urge to transcend all traditional limitations hold the promise of a completion of life. The Christian attitude towards life presupposes the belief in a

creator-god who has the intention of saving humankind, and who promises those 'of good will' the assistance they need in order to collaborate with him. The conceptions of transcendence that we find at the heart of the first two patterns are obviously incompatible; the warrior ethos can even be seen as an invention which aims to repress and replace the actual dependence on the 'traditional transcendent'. The belief in the divine nature of individual passion is incompatible, too, with the Christian conception of the transcendent – if only because absolute confidence in the self's powers is discouraged in Christianity. The question how the traditional and Christian conceptions of the transcendent relate to each other, is harder to answer. The different strands of Western theology all suggest that the redemption offered by God implies a liberation from the limitations of traditional life. However, theology need not be our only guide; we can also look at the notions which are implied in the concrete life and traditions of Christians. Following a long and sometimes tortuous road, I come to a point where I feel able to conclude that the Christian conception of the transcendent presupposes the traditional one, and that, if the Christian god exists, his aim is to save mankind along with its attachment to tradition. Intellectualism, I think, hampers our understanding of the difference that Christian belief can make in human life, much in the way it hinders our attempts to understand what we owe to tradition. It does not do this, however, by suppressing the evidence, as it does when asked to pronounce on the role of tradition. It does so by making Christian meaning-giving so paradoxical, that 'getting into it' will seem to require a total break with normal human experience. I claim that we can better understand what Christianity is about if we see it in the light of traditional meaning-giving – a light we (Westerners) are tempted to think we can do without.

To each of the three patterns of meaning-giving I devote a part of my book. In each part I attempt to define a specific attitude towards life as a whole as an ideal type, by distilling recognizable traits which betray its influence, and by looking for something that seems to be controlling the dynamic of meaning-giving (in the narrower sense, as understood by hermeneutics) instead of being controlled by it. As an annex, I provide descriptions of the three patterns, presented in the same order as in the book. Because it would be premature to state them here, at the end of a very sketchy summary, and because their paucity might put potential readers off, I hide my conclusions in the farthest corner of the annex.

I. Tradition

There are good reasons for dealing with traditional meaning-giving first. If we examine it without prejudice, we shall see that it is fundamental, not just in the sense (as Blondel says) that it provides us with ready-made experiences that help us gain confidence in our ability to act, but also because it is irreplaceable and can never be left behind. Tradition doesn't just mean rituals and customs, but the whole world built out of things we learn by the direct participation in a human way of life, and which we cannot learn (or learn to appreciate) otherwise. The first and most important thing that is transmitted by tradition, is the belief in a *world worthy of dedication*. Without this, human life could not even start; and parents seem acutely aware of it, and encourage their children to believe in the 'dedication-worthiness' of the world in many ways. They charge practices with a 'meaning' that connects the sphere of concrete traditional life with the promises of a transcendent 'whole of life'. How this dual object of attention is implanted in children's minds is hard to recount; but it is evident that it must find a place there before children can attach any human relevance to anything. Curiosity, the exploration of the objective qualities of things, and the manipulation of conceptual constructs – these come after; we could not even have a sense of reality without being supported by this strange ground which we can only find by being initiated in a world worthy of dedication, which starts out as being identified with the world to which traditional ways of acting relate. Somehow, others must convince us of the fact that living life as a human being is worthwhile; and both that of which we are convinced, and the modes of human behaviour that convince us of it, have a traditional character.

If we look closer at the conditions and implications of traditional meaning-giving, and at the kinds of traditional worlds that human beings are initiated into, we are struck by the fact that many things we hardly ever think about become staggeringly complex when we try to grasp them in reflexive terms. Traditional life can only exist because it invites people with different interests and temperaments to devote themselves spontaneously to keeping it alive. There is no-one who can pretend to understand all that is going on, let alone pretend they can direct this life better on the basis of reflexive principles. I use Claude Lévi-Strauss's comparison of the *ingénieur* and *bricoleur* to illustrate the traditional attitude towards life, stressing the point that by going along with the movements of traditional life (in the way of the *bricoleur*), we learn things that are relevant and necessary for human existence – things that we can never learn by 'interrogating' reality and instrumentally using it, the way the engineer (or scientist) does. We could never learn what is the point of singing a song or having a feast, or even to attach any

meaning to the words 'song' or 'feast', without having faith in the cognitive value of a spontaneity conditioned by tradition. I even maintain that if there is something in the human being that deserves to be called a 'spirit', we must see it as the product of traditional life. I define spirit (loosely) as 'our relationship to what is in us, but is not our own'. This spirit can only be a source of relevance, and of self-confidence, if we internalize not just observed forms of human action, but internalize them with the love and dedication we have seen others put into them. We can say their love magnetizes the internalized forms of life; if these forms move us, we feel the human authority of these others. Some others are merely different; some are sensed to be wiser and to know more about dimensions of life that for us are still shrouded in darkness, or semi-darkness. Traditional meaning-giving implies not just the dependence on a whole which embraces more than one can do justice to in reflexive thought, but also a being situated on a level, which can roughly be defined in terms of the degree of responsibility one can actively (that is, spontaneously) be expected to take for the whole. In traditional societies, this idea of levels or stages is reflected in the social dimension in clearly defined statuses; for instance, those of uninitiated, young adults and elders – each of them separated by an initiation which is supposed to create a greater receptivity for and responsiveness to something transcendent that is meant to be assimilated.

It may seem that my view of tradition amounts to a full-blown eulogy or apology; it does not. The logic of tradition has its dangers: it tempts people to believe that if they entrust themselves whole-heartedly to the direction of tradition, everything must go well with them, and they are sure to stay on the road that leads to a completion of life. Therefore traditional meaning-giving cannot cope well with tragic incidents and misfortune. The point can easily be illustrated by examples from traditional societies. If things go wrong, something or someone has to be blamed for violating or neglecting traditional norms. Given these dangers inherent in the logic of tradition, it is understandable that people start wondering whether something better and more certain than traditional meaning-giving can be found. But if we remember that traditional meaning-giving remains an indispensable condition for all meaning-giving, we can see that it would be to fall in another trap, if we started seeking a solution for the problem of life that is completely independent of tradition.

In the West traditional meaning-giving plays a larger role, I maintain, than many are willing to admit. Little can be said about parenting and education, social relations, and the arts, without reference to it – and that is why many are at a loss when asked to say something sensible about these things. Many obviously fear to entrust the direction of life or society to tradition. How healthy is this distrust, and what attitude towards life lurks behind it? These are questions I try to answer in the second part, devoted to the warrior ethos.

2. The warrior ethos

Groups trained for combat can be found in societies all over the world. In so far as they must cultivate (and control) human aggressive impulses, these groups may be said to manifest or possess a 'warrior ethos'. I use the term in a sense that is both more restricted and more general: I use it for an ethos that qualifies a whole society. If I apply the term to Western societies, I thereby point to the fact that the life-perspective of the warrior is considered to be the highest. This has consequences for the form and functioning of the most prestigious institutions – be they political, economic, educational, or religious. In fact, in the West, we see a tendency to organize the whole of social life on the lines of an offensive military operation.

To see the warrior ethos pervading a whole society or culture, as is the case in the West, is very unusual. I draw on Georges Dumézil's comparison of Indo-European mythologies and cultures to support this statement. In most Indo-European societies, a hierarchy of three 'functions' was recognized, Dumézil points out. The first and highest function was that of sovereignty, order and ritual, the second that of power and violence, and the third that of productive labour and its fruits: opulence, sensual delight, etc. Where the second function was fulfilled by a specific class or caste, like the Indian *ksatriya*, it had the task (at least in theory) of ensuring harmony between the earthly society and a transcendent order, which means it had to obey rules posited by representatives of the 'first function'. The fighters were not free to use violence to achieve whatever they wanted. Now, something strange happened to the Germanic peoples, even before the dawn of history. The second function seems to have moved up one level: the caste of nobles, who were fighters, usurped the highest level; the lower was now occupied by slaves. The highest god (Wodan/Odin) became, very atypically, a god of war, violence and frenzy. The fact has been remarked upon by historians, among many others, Herwig Wolfram. We can only speculate about why this remarkable change happened; that it happened is clear. The Germanic peoples did not have a priestly class of caste (as the Celtic druids) which could rein in or direct the noble's passion for war.

I point out that this 'emancipation' of the warrior class cannot mean that the ethos of warrior groups as we know it from other cultures becomes supreme. The character of the ethos changes. Might becomes self-justifying; a passion for proving oneself in combat seems to require no 'higher-level' justification. The highest principle in the cosmos becomes the warrior's passion, identified with the power of the supreme being. The group that considers itself to be superior to all others, because of its divine passion for fighting, claims the right to dispose of everyone else as it pleases (even in the sense of having them killed). We see this ethos reflected in the earliest accounts of Germanic societies: everything revolved around war; the only life-goal that was considered to be worthy was to gain prestige as a

warrior; the nobles went everywhere with their arms and hated peace and tranquility (as Tacitus pointed out). Plundering was considered an honourable pursuit. The 'ethics' could be summarized thus: if you fight for something, you have a right to it. Against those, like Nietzsche and recently Ricardo Duchesne, who claim that the warrior ethos is the source of everything that is great and good in European civilization, I contend that the rise and spread of the warrior ethos is the result of the lack of an ordering principle that controls and tempers aggressive passion. The specific contribution of the Germanic or Northern ethos to European culture has been a predilection for war and for other wild adventures: many of the other things that are claimed now as signs of Western superiority have originated in the more temperate atmosphere of societies (for instance Celtic and Romanic) that fostered more respect for tradition, peace and meaningful order.

The irrational nature of the warrior ethos can best be brought out, I think, by specifying its relation to traditional meaning-giving. At its core we find a *rejection of dependence on tradition*. (Of course, it has its own concrete traditions, but these serve precisely to publicize and bolster the nobles' claim to be superior beings.) If the dependence on traditional meaning-giving is really constitutive of human life as such, as I maintain, this means the warrior-hero must depend continuously on passion to deny this undeniable fact. He needs to demonstrate his complete freedom, in order to show he is not restricted by any traditional boundaries, and therefore, for him, destructive activity has a primarily symbolic or expressive function. For the warrior-hero deeds performed in the objective dimension are necessary for testing and proving himself; at the same time he seeks to prove that he is entirely of another level, and in the end expects nothing from concrete existence. In this way he shows his contempt for traditional life, in which human beings accept their dependence (on each other and on the tradition that directs their lives), and base their faith in life on rather vague promises and on methods that cannot be proven to be trustworthy. The warrior-hero wants none of this. He wants to be able to feel that he is in control, and wants to claim all honour and fame that accrue from his heroic deeds as *his own*. He does not want to be situated in relation to higher things to which he can only become gradually and passively responsive. He considers it heroic to put everything at risk, including his own life, in reckless undertakings. He does not doubt he has the right to use the products of traditional life as stakes for his own game. What he is after, ultimately, is something intangible, often called prestige or fame. But the fundamental motive can be more exactly formulated as the urge to rise above the human state (and the dependence it entails) to a superhuman state; the resulting life-goal can only be defined as a *victory over everything*. This may seem a positive thing as long as one is hurled towards it by passion, but in fact we are dealing with a completely irrational and unthinkable goal, a projection of the boundlessness that a passionate desire to escape from all dependence claims for itself. Here we see the

warrior ethos as an attitude towards everything. The warrior ethos cannot be reduced to a dualistic *view* of life: the dualism inherent in it is the result of a passionate rejection of everything concrete, traditional and limiting.

It is important to remember that the warrior ethos, as outlined here, was initially the ethos of one dominant group, the nobles, and that the common men were supposed not to possess or even understand it. As a counterpart, this ethos requires a completely different ethos, that of 'folk', who accept a duty to serve others, without being promised any sort of compensation in this life or the life hereafter; in short, it requires the existence of groups of people who accept their own absolute inferiority. The life of the lower castes in Western societies did not offer the opportunity for a consequent deployment of the logic of traditional meaning-giving, or for giving rein to the spontaneous dedication which a living tradition requires. Whatever traditions these groups had, mainly had a therapeutic function: the dominant aspiration was to be left alone by one's masters, to escape for a moment from a harsh reality, and enjoy some *communitas* (Victor Turner) – a being together in a relaxed, unconstrained atmosphere, drinking or playing, without responsibility. If we look for signs of the survival of the warrior ethos in Western culture, therefore, we must not just look for things like an obsession with violence, strife, competition, and a desire to be in control, but also for their historical complement: the desire to escape from the pressure of life, in activities that both betray and mask disillusionment by being openly insignificant (in contrast to activities that help people to keep faith in the promises of traditional life).

Many distinguishing traits of the warrior ethos can still be discerned in Western life (especially in the North-Western parts of Europe and in the United States): the fascination with violence, the veneration of the hero who accepts no other law than his own passion, the idea that letting people fight with passion for social positions is the fairest way to distribute wealth and power, the tendency to conduct business on the basis of the logic of war. A lot of other items could be added to this list. The survival of the warrior ethos is surprising in the light of the fact that, because of the advent of Christianity, the passing of the power from the nobles to the citizens (those who escaped in the cities from the oppression by feudal lords), and a couple of social and political revolutions, an almost complete restructuring of the fabric of Western societies has taken place. A few factors seem to have to enter into any attempt to explain the survival of the warrior ethos. One is that it transformed the world in an arena where everyone had to struggle in order to have a modicum of success and respect, or even in order to survive. The second is that, because of the lack of experiences that foster trust in traditional meaning-giving (a result of the active rejection of the dependence on tradition by the nobles, and of the lower castes' tendency not to expect more of their traditions than compensatory illusions), the aristocratic ideal of freedom as complete self-determination did not have much

competition from the ideal of a freedom that consisted in a spontaneous devotion to a traditional 'whole of life'. Time after time we see that in the history of Western Europe conscious attempts to limit the influence of the warrior ethos, by the church and later by the citizens, resulted in the spread into new spheres of life of central elements of this ethos. A telling example is that of the monks, who wanted to found a 'peace society' in the midst of a 'war society' (the terms are Christopher Dawson's). They hated the violence and lawlessness of the nobles, but they seemed to hate dependence on tradition as much as the nobles did, and they strove to restructure the society on the basis of reflexive recipes, taken mostly from a handful of ancient books. Their rules of life and their rules for improving society were supposed to be purely rational, or God-given – in any case they were supposed to be not tainted by anything traditional. The continuous restructuring activity created an instable environment, in which those who clung to what remained of tradition felt more and more disoriented; those, however, who loved to be incited to face challenges, felt supremely comfortable in it. Something analogous happened when the power of the nobles passed into the hands of the wealthy citizens. The bourgeoisie did not want to live as recklessly as the nobles had done; they wanted more security in order to concentrate on their own preferred life-goal: the accumulation of wealth. But their reaction to the warrior ethos reflected many traits of it. They wanted an unlimited freedom for their commercial exploits, and therefore were bent on breaking any resistance to change that was motivated by the attachment to tradition. They despised the lower classes, and accorded the *winners* the power to determine what the *losers* would do with their lives. Implicitly, but very significantly, they claimed the highest status for themselves. Only they did not, like the nobles, invoke any transcendental justification for their unwillingness to accept interference from a higher level. Any appeal to the transcendent was suspect in their eyes, especially in areas touching on power relations. The idea of progress was brought in, both to allow the bourgeoisie to present itself as the bringer of it, and also as an ideal that disguised the goal of passion and made it seem reasonable. Nevertheless, the members of bourgeoisie never succeeded in being as sure of themselves as the nobles had been; they continually looked for ways to affirm their self-esteem, or rather, to have it affirmed by others. They were as blind as the nobles had been to the fact that all sensibility and sense have their basis in traditional meaning-giving. They only allowed something uncontrollable to control areas of life that were isolated from the 'serious business' of trade, politics and war, like those of the arts, amusement and family life.

I trace the *indirect* influence of the warrior ethos in many spheres of life. In drama and literature, this influence can be found in the romantic-tragic imagination, which projects a total victory for amorous passion, for which the world has no place, and which usually requires and justifies the violation of traditional norms (here I take

Denis de Rougemont as my guide). In the intellectual sphere we find a similar obsession with the ideal of a total victory. Leading Western philosophers and scientists are typically prone to believe that with the conceptual and logical instruments they master, they must be able to achieve a complete grasp of reality, or at least of the parts of it which they concentrate on. They consider their intellectual activities to be self-justifying, much in the way that aristocrats considered fighting to be self-justifying. The tendency to prioritise the relevance of theoretical questions, at the cost of the relevance rooted in traditional life-situations, can be traced back to the warrior ethos. It creates the same unbridgeable gap between two levels which existed in the society between nobles and commoners. What is considered really relevant is placed outside the world that owes its existence to traditional meaning-giving. The motive for adopting this world-view, in which the sphere of concrete life is homogenized and ‘disenchanted’ (Weber), is in the same way ‘interested’ as that for adopting the earlier perspective. The nobles had in their imagination only room for relative differences in the concrete world (the world below their own level), because they didn’t want to encounter anything there that could set a limit to their passion. The Western thinker or scientist, in the same way, doesn’t recognize the existence of possible limits to his passion to understand or master reality using his preferred techniques (though he may accept some limits in practice). Western thought can be said to continue the revolt of the nobles against the dependence of traditional meaning-giving; a revolt which goes further than the attempt of ancient philosophers to distinguish between knowledge and opinion (*epistēmē* and *doxa*). Therefore, it is not surprising that we see many strands of Western thought disqualifying everything traditional out of hand – and reinforcing the already existing blindness to the role of traditional meaning-giving in human life. The hostility towards tradition shows itself in the impulse to want to explain everything that has concrete conditions by something ‘unconditioned’; thus, one refuses to take into account that the thinker must be conditioned in a traditional way even to be able to expect anything from the act of thinking. This is not to deny that we owe many kinds of useful knowledge to Western speculation and science. The idea, however, that if we want to make life better, we should rely exclusively on this type of knowledge, or even the idea that we can do such a thing, can be shown to be misguided and dangerous.

Modern Western life, I maintain, is so confusing because different patterns of meaning-giving clash, both in social life and in the individual psyche. The problem is not just a problem of conflicting *interpretations* or *views* of life. What is taken seriously and what not, and what is taken for granted and what is denied, at any particular moment, is dictated by the oscillation between conflicting attitudes towards life. We see the conflict is head-on in the case of the warrior ethos and traditional meaning-giving. We still have to see how the third pattern, that of Christian meaning-giving, fits in.

3. Christianity

There can be no doubt that Christianity has set its stamp upon Western culture. What has been its contribution, and how does the Christian attitude to life relate as a pattern of meaning-giving to the warrior ethos and tradition? These are questions I take up in the third part of the book. I do not just try, from a historical or sociological point of view, to trace the influence of Christian ideas and values. I want to see if we can define a specifically Christian 'solution to the problem of life', which manifests itself in patterns of Western life that stand out from those that are the product of traditional meaning-giving and the warrior ethos. This proves to be a rather daunting task. How to deal, for instance, with the wild variety of Christian groups which claim that only their views and ways of life are in accordance with the spirit or the letter of the revelation, and the others got it all wrong? My previous explorations, which have shown the role of traditional meaning-giving to be indispensable, and identified the passionate denial of this fact as the central motive behind the warrior ethos, allow me to approach the question in an unusual way. If traditional meaning-giving is what makes us human, it is absurd to think that God would want to save humanity by robbing us of it. So there are two options. Either the Christian 'solution of the problem of life' involves the adoption of the belief that man should entirely be liberated from all dependence on tradition. In that case, it proposes something impossible, and manifests the same kind of contradiction we find at the heart of the warrior ethos. Or, it could be that the Christian attitude towards life does imply a recognition of the irreplaceable value of things that human beings owe to tradition. In that case, it would be important to point out in what respect it differs from traditional meaning-giving.

Most Western theological views invite us to see Christianity as a way to help human beings escape from the sphere of traditional life. This is especially (but by no means exclusively) true of nominalistic theology, dominant in protestant areas. However, the actual life of Christians betrays often a more positive view of tradition than we find in intellectualistic theology; and I submit that its 'inspiration' can be said to be specifically Christian if it is expressed in a consequent way in Christian traditions, and if it can be shown to be in accord with Christian revelation. If it appears that in Christian traditions an attitude towards life is transmitted that theologians have failed to describe and justify, it seems reasonable to accept that the reasons for adopting this attitude might be flying under the radar of Western thought, exactly as all the good reasons for having faith in traditional meaning-giving do.

I outline two ways of understanding the core elements of Christian faith that are irreconcilable, but which exist side by side in Western Christianity. One I call 'the ascending way'. The incarnation is seen as the lowering of a flight of stairs from heaven, with the aim of allowing the faithful to climb it and become one with God.

Christ's sacrifice is presented as the self-immolation of a god who has become a limited being, allowing other humans to exceed their own limits in the opposite direction, and become god-like. This view I consider to be contaminated by the warrior ethos: like the nobles, the adherents of it consider becoming one with the highest being their 'natural destination'. The other view I call that of the 'descending way'. Here too, God lets down a flight of stairs from heaven, but not in order to allow human beings to climb it, but in order to supply them, and help them to be more human. The incarnation can now be seen as a condition for offering human beings a support that is proportioned to their state of being – which is not just a limited and sinful state of being, but also one characterized by the dependence on tradition. Once we start looking for signs of it, we see that this view has always attracted followers in the West, and has prompted many to criticize the other view, although they could seldom, if at all, adequately express the implications of their view in reflexive terms.

If I venture into the area of theological speculation, it is only to show that the view of 'the descending way' does not resist being stated with (some) philosophical precision. The resistance to expressing it in reflexive terms, or the inability to do so, must be attributed to an unwillingness or incapacity to do justice to the role of tradition in human life. The view I expound remains – as I see it – safely within the bounds of (Catholic) dogma, even though it goes against the grain of the dominant strands of Western theology. I do not consider this to be strange; the moral feeling that orthodoxy is worth defending (even against theologians) may have been fed by other springs than those that are tapped by intellectualist theology. Stating this view is useful, too, because it helps us to recognize the signs of adherence to it in practices and ideas that we find in Christian traditions. It allows us to see that, in the light of this view, things that many Christians accept solely on the authority of the Bible or the Magisterium, because they make little sense to them, seem more understandable.

I just pick a few instances. In the light of this view, it makes sense that Christ not only becomes human, but also wants to prepare a human tradition, using traditional means, for what has been announced as 'good news' from God. Jesus seems to be careful not to rob people of their faith in traditional meaning-giving. He does not want them to believe that God's power, as manifested in miracles, is the answer to everything. He stresses the importance of 'good soil' in which he wants to sow the seed of a new love – a love which is God's love of humankind and enables human beings to take upon themselves the role of *God-with-us*. It makes perfect sense to see this soil as traditional soil. Then, the faith must be transmitted from person to person, by preaching and example; why? The intellectualist, who reduces the faith to the adherence to something purely transcendent (protected from any 'contamination' by tradition) can only say: it is so because God wants it so. The nominalist

must even conclude that all human interaction is an empty vessel, which is filled by Gods power if he chooses to fill it. But this transmission of the faith by traditional means is only natural, if we assume that what is transmitted has itself a traditional nature, and is intended to work within the sphere of traditional life. This is not to minimize the role of the Spirit, which Jesus promised to send from heaven, and which, as he says, his followers would need in order to extend his mission. If we see the assumption of a human nature by the Son of God not just as the Creator becoming a creature of God, but also as his becoming a 'creature' of a human tradition, the connection between his being taken up into heaven – as such a creature – and the descending of the Spirit on his disciples, becomes much more intelligible than if we assumed that the Father waited for the Son's sacrifice before deciding to help mankind (which would go against everything that is said about God's mercy and compassion in the Old Testament, especially by the prophets). The incarnation, or rather, the assimilation by God of human experience and human forms of life, seems necessary for the Father to deliver a kind of divine assistance which is geared to the actual conditions of human life. Even the humanity of Christ seems not to supply all that is needed for this purpose: in heaven Christ wants to engage the help of other people (the 'crop' taken up into heaven) – people with other traditionally-conditioned forms of spontaneity – in order to extend the range of the Spirit and to accommodate its workings to many different cultures and concrete life-situations. On this view, it becomes clear why the Father might choose 'to place everything in the hands' of the Son of Man. This transfer of everything would be an empty gesture if the Son's becoming man would not add anything to the stock of knowledge or means that were needed to save mankind.

Isn't it a strange thing, to consider the sphere of traditional life, and even the transcendent goal that is posited by having faith in tradition, to be relatively autonomous in relation to God? I do not think so. Men solve a problem, by traditional means – the problem of how to create and maintain faith in human life in the face of uncertainty and all kinds of threats – that cannot plausibly be said to exist, even in some analogous form, for an uncreated god. Only by getting into the human (traditional) perspective, God can use his power adequately to help human beings cope with a life in which sin, misfortune and injustice easily undermine the faith in life. If he wanted to use his power in a new way in order to help human beings, especially those who had already gone astray, obviously, Gods wisdom would warn him not to destroy the fabric of traditional life. One of the functions of the Spirit can be said to be to reinforce the love of what is good in traditional life. Another is to provide some with the strength and motivation to live as Christ did, which means: to devote themselves to the well-being of others, even to the point of neglecting their own interests. Traditional meaning-giving cannot supply the motive for this self-giving. But we must understand that, if we accept this interpretation of the faith, that

which is entirely outside the scope of traditional life (and therefore ‘holy’) functions to strengthen faith in the promises of traditional life, and not to stamp out this faith. Thanks to Christ’s life and self-sacrifice, we could say, men are empowered to do Gods will; but with equal justice we could say that thanks to Christ’s human life and ascension, God became more intimately familiar with what human beings really wished for and needed, and therefore ‘doing Gods will’ cannot be pitted against the spontaneous tradition-conditioned willing of human beings. Although the two cannot be said to accord essentially, they can be said to accord through the assimilation of human spontaneous goodness into the sphere of the divine itself.

If the Spirit serves to reinforce, and not to replace, the love of things that human beings can only know in their traditional life-worlds, it must fulfil this function obviously by working with and through the ‘traditional spirit’ – the spirit through which the love and dedication of others are present in us, and move us. The ‘heavenly’ forms of life, which are themselves human, can be supposed to affect human experience in the same way as the ‘magnetized’ internalized forms of traditional life (or rather, as the love we recognize in them).

This whole interpretation hinges on the assumption that God can love and even assimilate things that are not (fully) of his own making. For this assumption there was hardly any room in Western theological speculation. In order to avoid it, everything traditional was subsumed under the natural, or (in nominalist thought) rejected as the product of superstition. Yet the traditions of Christian life, especially the Catholic traditions, do not betray the same desire to suppress the role of traditional meaning-giving. Saints are supposed to keep their traditional identity when they are taken up into heaven; the belief in the power of the prayer of supplication rests on the assumption that God is willing to take advice from human beings in order to effect a providence that really profits them. Many seem to assume at least tacitly that God’s love works like the human love that constitutes the human spirit: by loving the goodness of others, without really appropriating, or rather expropriating it.

Now, this view cannot be proved to be true; but it can be shown to be on the whole ‘in accordance with the Scriptures’, and the adherence to it, at a sub-reflexive level, explains many aspects of Christian life in the West that cannot be traced back to the warrior ethos or traditional meaning-giving, and that can therefore be said to be specifically Christian. If this is the Christian way, it seems to lead in the same direction as that of traditional meaning-giving, but farther that human beings can go depending on tradition alone. The Christian faith takes away the urge to think that tradition must have an answer for everything, and also the urge to blame others for things that go wrong. Thus it clears the way for a dedication without illusions – and this sober dedication, for example manifesting itself in the help of the disadvantaged or the sick, is, I think, one of the really new things that the Christian faith has brought to the Western world.

Concluding remarks

It may seem my thoughts have been soaring, especially towards the end. I suspect part of the effect must be attributed to the jumpiness of statements huddled together in a summary. If there is any moral to be drawn from my account, I fear it is a rather sobering one. Taking into account the role traditional meaning-giving plays in human life is enlightening, because it helps us to see the relevance of aspects of life which are barely noticeable or seem meaningless if we take the intellectualist stance. It also helps us to see that the inability to do justice to traditional meaning-giving is not just a theoretical flaw, but is part of a pattern that has far-reaching consequences for the lives of people in the West and elsewhere. The very conditions of a human, or rather a humane, existence, seem to be threatened on a global scale. I can point this out, but I cannot point to any easy solution. The relinquishing of everything traditional is extolled as the way forward nowadays, not only by interested commercial parties, but also by politicians, and by those occupying offices in civil society, educational institutions and churches. In many parts of the world, the uncritical adoption of methods developed in the West *in response to the absence of a traditional life-perspective* now leads to the destruction of living traditions. The idea that the best way to prepare young people for a life in the 'real world' is to arm them with strategies that hold the promise of success in the highly competitive and corrupting environment of modern city life, seems to have little competitors. I can only say: we need to think again.

Ontwerp omslag: Gert Jan Slagter

Druk: Ipskamp Drukkers, Enschede

Het proefschrift *Zingeving in het Westen* is gerealiseerd met financiële steun van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiestudies van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Zie voor meer informatie over de handelseditie die in het voorjaar van 2016 zal verschijnen: www.vantilt.nl.



Foto Anne Laiser Lum

Zingeving in het Westen is het verslag van een zoektocht naar de kern van twee zingevingspatronen die een zwaar stempel hebben gedrukt op het westerse leven: het strijdersetos en christelijke zingeving.

Een onvermijdelijk probleem dient als leidraad bij het onderzoek. We leren zin-geven, doordat anderen ons ervan overtuigen dat er een *toewijdingswaardige wereld* bestaat – iets wat ze enkel kunnen doen door te vertrouwen op traditie. Maar traditie belaaft het leven ook met beloften die het niet kan inlossen. Zingevingspatronen worden vergeleken als antwoorden op dit probleem.

Het strijdersetos onderscheidt zich door een fel verzet tegen de afhankelijkheid van traditie, een verlangen naar iets *heel anders*, en een onredelijk vertrouwen in de eigen passie of ratio. Ook het christelijk geloof belooft een zekerder houvast dan traditie biedt, maar het stelt tegelijkertijd de door traditie gevormde mens als verlossingswaardig voor. Zolang we het strijdersetos omhelzen, zo betoogt de auteur, lukt het niet het patroon van christelijke zingeving helder voor ogen te krijgen en op zijn merites te beoordelen. De verkenningstocht, in de loop waarvan we tal van denkers ontmoeten, bekende en minder bekende (zoals Maurice Blondel), opent nieuwe perspectieven voor een filosofische apologetiek.

Zingeving in het Westen biedt een verrassende en confronterende cultuurkritiek, die ons helpt typisch westerse reflexen te herkennen in ons denken en handelen. Waarom denken we zo gemakkelijk dat andere dingen belangrijker zijn dan het realiseren van een leven dat mensen vertrouwen geeft in wat ze als mens kunnen doen en zijn?

Uitgeverij Vantilt is voornemens een handelseditie van dit proefschrift uit te brengen in het voorjaar van 2016.